

宗教におけるトリックスターの役割 G・J・ヘル トにみる

著者	相澤 里沙
雑誌名	論集
巻	38
発行年	2011-12-31
URL	http://hdl.handle.net/10097/00130308

宗教におけるトリックスターの役割

— G・J・ヘルトにみる —

相 澤 里 沙

はじめに

オランダの民族学は植民地行政官養成講座を母体として誕生し、宗教学を始めとするさまざまな関連分野との交流の中で発展してきた。オランダにおいて初めて民族学講座が置かれた大学はライデン大学であり、インドネシアの独立まで植民地官吏の教育を担ってきた。ライデン大学の民族学はインドネシアを主たる研究対象としていたため、1920年代までは地域研究として発展したと言っても過言ではない。しかし1922年、東インドを主な対象とした当該講座に、補助的な講座である「一般民族学」講座が新しく加えられると、地域研究にとどまらず、インドネシアで得た研究成果が「一般民族学」に結びつけられて分析されるようになった。ライデン大学の民族学は構造主義的な傾向をより明確に打ち出すようになり、のちに「ライデン学派」と呼ばれるようになる¹。特に「一般民族学」講座を担当したJ・P・B・デ・ヨセリン・デ・ヨングと、国立民族学博物館の館長を務めたW・H・ラッセルスはライデン学派の祖であると思われている。そして1960年代にレヴィ＝ストロースらの業績が「構造主義」として位置づけられるようになった後には、ライデン学派は「オランダ構造人類学」として認識されるようになった。ライデン学派に属するオランダの民族学者たちはデュルケームやモースなどのフランス社会学年報派の強い影響のもとで、その理論と方法を確立させた。前述の通り「ライデン学派」は一般民族学講座の設置とともに誕生したが、インドネシアを主な研究対象とし

1 1922年以前にも、構造主義的な研究は存在していた。たとえばF・D・E・ファン・オッセンブリュッヘンの研究(1916)はその一例であり、P・E・デ・ヨセリン・デ・ヨングの編纂したオランダ構造人類学のアンソロジーに掲載されている。フェルミューレンによれば、デ・ヨセリン・デ・ヨングが教授に任命された時、「構造人類学の最初期はほぼ終わり」、新しい構造主義的思考がデ・ヨセリン・デ・ヨングとラッセルスによって発展させられたという。[Vermeulen, 2002: 99]

続けていたことに変わりはない。

民族学講座では、植民地支配にとって必要不可欠とされた宗教および慣習法の研究が熱心になされていた。また宣教師たちも布教の過程で民族学的研究に携わっていた。彼らは宗教学の研究成果を利用しながらインドネシアの宗教の記述と分析を重ねたのだった。たとえば民族学講座の教授をつとめた G・A・ウィルケンは神学部の教授 C・P・ティーレの「アニミズム」というターミノロジーを応用し²、大きな影響力を持ったことで知られている。また宣教師の A・C・クロイトはアムステルダム市立大学の教授であった P・D・シャントピー・ド・ラ・ソーセイ³との交流の中で作られた霊質概念を提唱した。そしてライデン大学出身の法曹であるオッセンブリュッヘンと書簡を交わしながら、インドネシアの宗教について考察を重ねたのだった。

ライデン学派にとっても、宗教は重要な研究対象であった。特に本論考において取り上げるヘルトは、呪術の点から宗教について考察している。彼は、ライデン学派の確立者であるデ・ヨセリン・デ・ヨングやラッセルスの理論、そしてデュルケームの聖俗論から強い影響を受けたが、それを自らのニューギニアでの経験と合わせて、独自の理論を形成した。彼はインドネシアの独立後間もなくインドネシア大学民族学教授に任命されており、国家統合が推し進められるインドネシアにおいて、宗教と呪術の持つ力について考察を行ったのである。本論においては、ヘルトの宗教論を、聖と俗、トリックスターという点から精査する。ヘルトのトリックスター論はデ・ヨセリン・デ・ヨングからの強い影響を指摘できるが、宗教および聖と俗の概念と考え併せた時、独特の意味を持つ。本論では、まずヘルトが影響を受けたデ・ヨセリン・デ・ヨングの論を概観してから、ヘルトの宗教論について分析し、その意義を考察する。

1. ライデン学派の構造人類学

1. 1 ライデン大学における民族学

この節ではライデン大学における民族学史について触れておく。ライデン大

2 アニミズムはイギリスの人類学者である E・B・タイラーによって提唱された術語である。ウィルケンはタイラーの進化論から影響を受けたものの、アニミズムのターミノロジーに関してはティーレに倣っている。

3 1878年にアムステルダム市立大学の宗教史講座の教授になり、1899年にライデン大学に移っている。

学に民族学講座が設置されたのは1877年のことであった。この講座の正式名称は「東インドの地理学・民族学講座」といい、植民地行政官養成のためのカリキュラムに組み込まれていた。初代教授はP・J・フェト（在職期間1877-1885）で、特にジャワの研究で有名である。二代教授はG・A・ウィルケン（在職期間1885-1891）あり、インドネシアの調査で得たデータにタイラーの進化論を応用して研究を行った。三代目のJ・J・M・ド・フロート（在職期間1891-1904）は著名な中国学者で、インドネシアにおける中国人の秘密結社の研究を評価されて教授の地位に就いた。四代目A・W・ニューエンハウス（在職期間1904-1934）はボルネオの探検隊に同行した医師であった。以上のことからニューエンハウスまでの民族学講座はインドネシアに特化した、地域研究的な傾向が強かったといえよう [Vermeulen, 2002: 97]。しかしニューエンハウスの時期になるとライデン大学の民族学は停滞に陥ったという。その状況を改善すべく、1922年、既存のニューエンハウスの講座に加えて、「一般民族学」講座が補助的に設けられ、J・P・B・デ・ヨセリン・デ・ヨングがその講座を担当することになった [Vermeulen, 2002: 97]。1935年に彼はニューエンハウスの跡を継いで教授となり、講座の内容は「インドネシアの人類学とその一般民族学との関係」に変更された。彼の在職期間中にライデン大学の民族学は構造主義的な傾向を帯び始め、後にライデン学派の名で呼ばれるようになる。しかし講座の名称に表れている通り、インドネシア研究と関連の深い学であることに変わりはない [De Josselin de Jong, 1977: 6]。

1. 2 双分的世界観

デ・ヨセリン・デ・ヨングから始まるライデン学派においては、親族体系の研究が中心的位置を占めた。彼らは、人間の世界観の根拠となるのは分類体系であり、それは親族体系に基づいていると考えたからである。ライデン学派はフランスの社会学者、デュルケームやモースの大きな影響を受けて発展したのは前述のとおりである。デ・ヨセリン・デ・ヨングは、自らの基本的なパースペクティブを就任講演で明らかにしており、それが彼の教え子たちにも受け継がれていった。

1935年、デ・ヨセリン・デ・ヨングはライデン大学の民族学講座教授に就任すると「民族学的研究領域としてのマライ諸島」と題した就任講演を行っ

た。彼は「文化類型を特徴づけること、文化領域や文化圏の境界づけることは、『人種』の記述と同じく、常に危うい企てである」[De Josselin de Jong, 1935: 4] とし、その代わりに「民族学的研究領域」(ethnologische studievelden) に集中して研究を行うと宣言した。「民族学的研究領域」とは「その住民の文明が、全体として独立した民族学的研究対象を形成しうるように、十分に同質的かつ独特であり、かつ内部の比較研究が実り豊かであるように、地域的に変化に富んでいるような地球上のある部分」[De Josselin de Jong, 1935: 5] を意味している。マライ諸島(インドネシア)は「民族学的研究領域」として豊かな研究の可能性を持っているという、その重要性が示されたのである。彼が第一に念頭に置いたのは「それぞれ別個の民族学的好奇心の対象として、互いに無関係に存在するのではなく、一つの閉じた全体、一つの体系をなす」

[De Josselin de Jong, 1935: 167] ということであり、彼はその体系を研究することによって、それが多くの古代インドネシア文化の構造的核であることが明確になると考えた。そして「そのアルカイックな社会の組織は、親族体系及び婚姻体系と密接に関係し、大部分これらに支配さえされているのである」

[De Josselin de Jong, 1935: 6] と述べる。彼は社会構造の類型として、氏族の三幅対体系⁴ (trisenstelses) と、胞族双分制⁵ (phratrie-dualisme), また二重氏族体系⁶ (dubble clan systemen) についてその特色を述べ、理論的にはそれらを一つの体系の中で結び付けることが可能であると考えた [De Josselin de Jong, 1935: 10]。それらの親族組織体系は世界観と密接かつ有機的に結びついているため、それらの体系が共同体の日常生活のなかで果たす機能を詳細に検討して初めて、その意義が明らかになる [De Josselin de Jong, 1935: 10]。そのさい、デ・ヨセリン・デ・ヨングが特に注目したのは双分制であった。彼は以下のように述べている。

人間社会を二つの出自集団、二つの胞族、そして二つの氏族系列—これは原初的な四分割を暗示するのであるが一に分ける根本的な二分割は、同時に宇宙論的な二分割でもある。……この社会的・宇宙論的双分観が、全てを包含する分類体系の核をなすが、その中で各クランが父系か母系出自

4 婚姻関係から結び付く縁組関係。自己の氏族、自己の氏族が女性を受け取ることになっている氏族、そして自己の氏族が規則的に女性を与える氏族からなる。

5 部族が外婚的な二つの単系集団へ分割される制度。

6 部族が父系的にも母系的にも組織されている体系。

か、またどの胞族に属するかによってその特別な位置をえるのである。各グループがその中で特別な機能を果たす、宇宙的生活共同体の核をなすのも双分観である。[De Josselin de Jong, 1935: 11]

デ・ヨセリン・デ・ヨングによれば、親族集団の二分割は宇宙論的な二分割でもあり、あらゆる分類体系の核を形成する。その核が双分観 (dualism) である。親族体系は社会が宇宙論的に配置されたもの (「社会の宇宙論的配置」) であり、人間の手の届く範囲内にある。しかし「深い意味での世界秩序である、マクロコスモスを支配する力は、この外にあり、祭儀すなわち宗教的儀礼を通してのみ得られる。」[De Josselin de Jong, 1935: 12] たえば主要な社会的単位である氏族は、聖なる世界においては祖先とトーテムによって表されるが、彼らの超自然的な援助が今日の氏族の存続にとって不可欠であるとされている。神話において見出される、恵みを与えるものとトリックスターという一対は、二つの氏族の双分的統一に対応している [De Josselin de Jong, 1935: 12]。神話において表現された双分的宇宙論は、儀礼において再現される。そのため、彼は儀礼研究に対する神話の重要性を強調した。デ・ヨセリン・デ・ヨングによれば神話は社会構造および儀礼と有機的に関連している [De Josselin de Jong, 1935: 13]。そのなかでも彼が特に注目したのは、双分観を体現し、儀礼において重要な役割を果たすトリックスターの存在であった。

1. 3 トリックスター論

デ・ヨセリン・デ・ヨングはトリックスターについての論文を発表している (1929) ので⁷、これを概観してみたい。この論文の目的は、「未開社会にみられる類似の現象を通して、トリックスターのなかに普遍的なものを求める」ことであった [De Josselin de Jong, 1929: 2]。そのさい彼はヘルメスを出発点とし、ヘルメスほど「よい特質と悪い特質の混合を示すものはなく、またこれほど大胆に人間的なるものと神的なものを一身に合わせもつものはない」[De Josselin de Jong, 1929: 3] と見なした。その一方で「より未開の宗教があらゆる対立を、単一の世界秩序の複数の位相として、互いに同一視することが知ら

7 デ・ヨセリン・デ・ヨングのトリックスター論は、ライデン大学の宗教史・宗教哲学講座の教授であった W・B・クリステンセンから刺激を受け、形成された。[De Josselin de Jong, 1929]

れて」おり、したがって「どの人間社会の秩序にも、対立をなすものとして考えられる二分割がその根底に横たわっているか、少なくとも固有に備わっている」[De Josselin de Jong, 1929: 6]と考えたのだった。デ・ヨセリン・デ・ヨングによれば、それは神話と信仰の領域において表されている一对の神もしくは英雄という形で認めることができる。一方が特に恩恵を与えるものとして登場し、人間に高価な文化要素を与えた後、戻っていくものであるのに対し、他方は人間を欺き、地下界で死者の支配者となる。これら二人の人物の性質が一人の神話的存在のなかに一元化されていることもまれではないとデ・ヨセリン・デ・ヨングは指摘している [De Josselin de Jong, 1929: 7]。未開社会の文化英雄は、多くの場合恩恵を与えるものにしてトリックスターであり、神にして道化である [De Josselin de Jong, 1929: 23]。

デ・ヨセリン・デ・ヨングはさらに、ヘルメスの商業の守護者、富を与えるものという性格と、儀礼的交換を関連づけた。儀礼的交換は集団間の競争的かつ互酬的な関係の表現であり、経済的交通の構造を規定する相互作用の形態を形作る。またそれと同時に、宗教的儀礼と社会的祭宴のあいだの結節点ともなり、その場合重要な機能を果たす [De Josselin de Jong, 1929: 26]。モーセが示したように、ポトラッチは儀礼的な競争なのである。

儀礼的な競争あるいは戦闘という形さえとって対立的な関係を表す集団が、同時にコスモスの特定の部分を占めること、それゆえ彼らの戦いが宇宙的な原動力を描いていることを知るならば、これらの祭宴のなかには、たんに社会的な対立が転化された儀礼だけではなく、宇宙論的なドラマの形をとった真に宗教的な儀礼が認められるのである。[De Josselin de Jong, 1929: 26-7]

そのようなポトラッチの儀礼において、デ・ヨセリン・デ・ヨングはヘルメス的トリックスターの果たす役割を考察した。彼はヘルメスについて「神と人間の間の、また上界と下界のあいだの仲介者、そしてそれゆえに儀礼的な交流を持つ二つの集団間の全ての関係の調整者」[De Josselin de Jong, 1929: 28]と結論づけた。トリックスターの根底には双分観が横たわっており、その社会的な表れである二つの集団は儀礼的競争において重要な役割を果たす。それらは敵対的であると同時に互酬的でもある。トリックスターの普遍的性格とは、それら二つの相いれないものを一人の神話的人物において体现することで、その

統一を意味するということであるといえるだろう。

2 儀礼におけるトリックスターの役割

2. 1 トリックスターへの関心

G・J・ヘルト (Gerrit Jan Held, 1906-1955) は、デ・ヨセリン・デ・ヨングの教え子の一人である。植民地官吏養成候補生としてライデン大学の Indologie の課程で学んだ。彼の博士論文は「マハーバーラタ民族学的研究」(1935)であった。(本論で使用しているのは、後に出版されたものである。『マハーバーラタ研究』と略す。) これは『マハーバーラタ』を民族学的に分析・考察した論文であり、ライデン大学における民族学の潮流と、ヘルトの基本的な視点を理解することができる。ヘルトは Indologie の課程を修了すると、植民地官吏ではなく、在学中に関係をもったオランダ聖書協会の調査員を務めることになる。彼はニューギニアに派遣され、キリスト教布教の文化および宗教への影響などについて調査を行った。ここでの彼の経験はのちに『ワロペンのパプア人』(1947)と『文化即興詩人としてのパプア人』(1951)にまとめられている。オランダ聖書協会との契約終了後、ヘルトは東インド政庁の言語官 (Taalamtenaar) に就任したのだが、まもなくオランダによって建設されたバタヴィア大学へと招聘されることとなった。しかし不幸にも戦争が勃発し彼は捕虜となったため、教鞭をとることはできなかった。4年間の捕虜生活から解放されると、彼は再びオランダによってジャカルタ (バタヴィア) に建設されたノード大学の民族学部教授に任命された。ノード大学は現在のインドネシア大学であり、オランダからインドネシアに主権が移譲されるとともにインドネシア大学に名を変えている。ヘルトは在職中にスンバワでの調査を行っているが、突然の死のためにその成果が上梓されることはなかった。彼は1955年、フィールドワークから帰還すると、心臓発作に襲われ他界したのである。彼の主著としては上記のニューギニアの民族誌のほか、『呪術・妖術・邪術』(1950)もある。これは彼のニューギニアでの経験だけでなく、当時の、独特な傾向を帯び始めたオランダ民族学の影響が色濃く表れた書である。彼はニューギニアを専門とし、フィールド調査をメインとする研究者と見なされることが多い。しかし彼が Indologie において学んだことからわかるように、

サンスクリット語の能力があったことも注目すべき事実であろう⁸。

前章において指摘したように、ヘルトが在学していた時期のライデン大学の民族学講座は、のちに「オランダ構造人類学」と呼ばれる傾向を明確な形で表し始めていた。特にヘルトの『マハーバーラタ研究』には、彼の師であるデ・ヨセリン・デ・ヨングや、民族学博物館の館長であったラッセルスなどからの強い影響を指摘できる。ヘルトはその研究のなかで、叙事詩における矛盾や統一性の欠如といった問題を指摘し、民族学の方法を採用してその解決を目指した。ヘルトによれば、詩を全体として考えることで、それらの問題は理解される。具体的には、彼は部族を二つの胞族に分割することが分類体系に及ぼす影響を考え、叙事詩の分析を行った。『マハーバーラタ』に表れる一見非論理的な関係を理解するには、分類体系を理解するだけでよいと考えたからである [Held, 1935: 168]。とくに彼はトリックスターとしてのクリシュナに注目し、多くの紙幅を割いた⁹。ヘルトはクリシュナと彼の兄弟であるバララーマの間に胞族の区分観念を見出し、彼らが対であること一片方がよい要素であり、もう片方が悪い要素—を指摘した。ヘルトによれば、バララーマは、クリシュナの二重の人格の拡大にすぎない。クリシュナの中には、二つの異なる人格として

8 ヘーステルマンによれば、1966年まで、ライデン大学のインドネシア語コースではインドネシア語を学ぶ前に3年間サンスクリットとアラビア語のコースを受講することが必要とされていた。しかし徐々に学問の専門化という流れに適合しなくなり、結果として分化することとなったという。

しかし、その結び付きが続く限りにおいて、オランダにおけるサンスクリットとインド学は、非常にインドネシア研究に寄与した。オランダにおいて、最近まで、Indology が南アジアではなくインドネシアを示していたのは驚くべきことではない。さらに、インドネシア学—そしてこの文脈においてサンスクリット学—は、「言語官」としてあるいは「考古学局」において、有利な雇用の見込み—オリエンタリストの研究においては珍しく—を提供した。脱植民地化のあと、インド学とインドネシア学の結節点は、その物質的基礎を失い、両者はそれぞれの道を進んだのである [Heesterman, 1989: 118-9]。

9 ヘルトの『マハーバーラタ研究』はクリシュナに多くの紙幅が割かれているが、『マハーバーラタ』全体の意味を考察した書である。これは、『マハーバーラタ』をまず神話ととらえ、それが現実の社会組織を反映したものであるということを証明する試みであった。現実の社会組織が分類体系の基礎となり、その分類体系は神話に表された宇宙的秩序である。マルセル・モースからの引用で最終章が締めくくられており、それが本書の主張ということができよう。すなわち「マハーバーラタは偉大なボトラッチの歴史である」。

具現化されている対照的な性質が見られるというのである。そのような二重性を有する彼の役割は、神の世界と人間の世界の調停者であるとヘルトは解釈したのであった。

クリシュナは、ペテンという「易しい」美点と便利で柔軟な道德意識を自身の中で結合させた。彼の性質の二重性から文化英雄にもたらされる大きな利点は、彼が同時にどちらにも見えるということである。クリシュナは文化英雄として、神と人間の二世界間の宇宙的秩序において行動する領域を与えられており、聖なる世界と俗なる世界両方の市民の福祉 (Common Good) のための宥和的調停者の能力において行動した。[Held, 1935: 183]

このように、ヘルトは師であるデ・ヨセリン・デ・ヨングの影響を受け、双分的世界観とそこでトリックスターが果たす役割に注目して、叙事詩を分析していったのである。

2. 2 宗教における時間的側面

ヘルトのトリックスター論は、彼の宗教論と密接な関連がある。『マハーバーラタ研究』やその後の『ワロベンのパプア人』においても見られるように、ヘルトが宗教を分析するさいには、聖と俗の対立が始点となっている。先述のクリシュナは聖と俗の世界の両方を行き来する存在であり、神話のなかで神の世界と人間の世界を結びつける宥和的調停者の役割を果たすと考えられた。

ヘルトの聖俗論は、デュルケームに倣ったものである。筆者はヘルトの呪術論を精査するさいに、彼のデュルケーム批判と、その宗教論の修正について、触れている。そのさいには聖と俗の対立に関係する宗教と、宗教と関係ないもの (religieus indifferente) に注目した [相澤 2010]。本論では、主に『呪術、妖術、邪術』(1950) を対象に、ヘルトの聖俗論とトリックスター論を考え合わせることによって、ヘルトの宗教論を考察する。

ヘルトはデュルケームによる宗教の定義を高く評価する一方で、デュルケームの論にはいくつか問題点があることを指摘し、その修正を試みた [Held, 1950: 12]。

デュルケームによれば、文化は二つに分けられる。一つは聖なる部分、もう一つは聖ではない、すなわち俗なる部分である。どこに境界があるの

かは、当該文化の担い手自身によって示される。……聖なるものは、ある標識を加えた俗なるものに等しい。この聖なる標識が凝集 (contractie) である。[Held, 1950: 12-3]

ヘルトによれば、以上のような定義の方法は、聖と俗という二つの要素からなる対立しか想定しなかった場合のみ有効である [Held, 1950: 13]。デュルケームが宗教を認識するために想定したのは凝集という標識であるが、ヘルトは「凝集のみによってある集団が聖なるものになるわけではない」[Held, 1950: 14] と述べ、その不十分さを指摘する。ヘルトによれば、人間はより多くの対立と関わっている。各対立は独自の標識を有し、それぞれ特別な意義を有するのである [Held, 1950: 15]。彼は凝集という標識を否定するのではなく、凝集のみが標識ではないと考えたのだった。凝集とともに、彼が重要であると考えたのは「持続」(duur) という標識であった。

儀礼は、互いに調和した、様々な標識によって分けられる。我々が採用したい標識は凝集と持続 (duur) である。[Held, 1950: 75]

ヘルトが宗教の標識として考えた「持続」は、ある時間の持続を意味している。ヘルトによればデュルケームはその人格性の概念のために、時間の要素を考慮しなかった [Held, 1950: 7]。デュルケームにとっては、多様な文化的表現が社会的に調和していることを、その担い手の表現欲求に帰すということが不可能だったのだろう、とヘルトは推測している。その代わりとしてデュルケームが考えたのは、社会的共同の強制であった。そして凝集によって分散したホルドは秩序だったクランになる [Held, 1950: 7]。

時間的側面はデュルケームにおいては、あまり表現されていない。なぜならこれ〔時間的側面〕はまさに、自らを超えるような事物—デュルケームのターミノロジーに倣えば、「強制」するもの—を容易に受け入れない者がいるということを前提とするからである。[Held, 1950: 21]

ヘルトはデュルケームとは異なり時間を考慮に入れ、「社会的分類が時間における安定性、伝統に基づく」[Held, 1950: 8] という見解を採用した。ヘルトによれば、人は空間概念だけでなく時間概念も有する。特に、人間は自らの属する集団は持続するという観念を持っており、この意識は周期的凝集とそれに結び付いた社会現象への慣れ以上のものである。なぜなら、人間の意識は、時間における安定を必要とするからである。時間においては全てのものに終わ

りがある。したがって、社会現象を時の影響にさらさないように、人間はそれに対して意志と欲求を積極的に対置しなくてはならない。[Held, 1950: 8]

しかしながら、人は空間において静止していることができるが、時間においてそれは不可能である。そのため、ほとんどの宗教的儀礼においては、「繰り返し」と「低速化」(vertraging) が試みられる [Held, 1950: 10]。たとえばそれらは踊り、歌、連祷などによって行われる。宗教は、すべてのものが早く変化するのを妨げる強力なブレーキのような役割を果たす。そのため、宗教は強力な歴史的絆となる [Held, 1950: 39]。

踊り、歌、連祷と異なり、後に詳述する儀礼的演劇は、繰り返しと低速化の表現に困難を伴う。なぜなら演劇はある程度のプロットと最終的な結末を必要とし、持続させることができないためである [Held, 1950: 10]。しかし儀礼において演劇的要素が欠けることはない。それもまた、人間の時間観念のためである。ヘルトは、人間の時間観念における持続への願望に加えて、始まりと終わりの観念の重要性もまた指摘した。

人間の知る時間観念は、時間においてはしばしば達成することのできない、時間における意味ある終わり、目的から出発する。デュルケームにおいては、時間の概念は、人間的制度の前提とする始まりと終わりがあるものではなく、リズムの観念、空間的凝集の周期的繰り返しの観念である。

[Held, 1950: 21]

ヘルトが考える人間にとっての時間とは、単に偶然的なものが流れ続けるものではなく、始まりと終わり、とくに意味ある物事の終わりの概念である。ヘルトによれば儀礼は常に社会との関連性を有しており、観念的なものを通常の現実結びつけ、聖なるものと俗なるものの関係を維持する [Held, 1950: 23]。共同体がその存在を維持するためには一定の時と場所で集合しなくてはならないため、そのような儀礼が共同体にとって必要不可欠なものとなる [Held, 1950: 24]。儀礼的行為にはある持続時間があり、弁別的に聖なる機能のある、持続という標識が容易に付与される [Held, 1950: 24]。しかし、この儀礼の時間というものは、終わりと目的を有している。ヘルトによれば、儀礼においては「現在が永遠の持続を得て、同時に過去にも未来にもなる」が、「儀礼は社会的行為として、時間において始まり、終わらざるをえないため、時間において捉えられる」 [Held, 1950: 24]。したがって、凝集のみではなく

宗教の時間的側面である持続を考慮に入れなくてはならない。ヘルトは「もし一つのしるしに強い妥当性を与えたら、その社会的意義は容易にしおれてしまうだろう」[Held, 1950: 38] というように、ヘルトは標識を複合体として考えることで、宗教を捉えたようにしたのであった。

2. 3 聖の二重性

「俗はたんに、非 - 聖ではない」とヘルトは言う。たとえば「経済取引は我々の社会においては聖なるものではないが、だからといって、誰もそれを俗とはよばない」[Held, 1950: 15]。あらゆる文化要素が聖と俗に関係しているわけではない。そこでヘルトは聖と俗の対立に、「宗教と関係ないもの」(religieus indifferente) という要素を加えて、文化の分析をすることを提案したのであった [Held, 1950: 16]¹⁰。

さて、「俗はたんに、非 - 聖ではない」というように、聖と俗の概念、とくに聖概念自体について、ヘルトはデュルケームの理論を批判しながら自説を展開させた。ヘルトによれば、デュルケームの聖と俗の概念は、非常に論理的であるが、社会的には受け入れられない。それは、デュルケームが論理的差異に注意を払い、社会学一致 (overeenkomst) には留意しなかったからである [Held, 1950: 17]。

俗なるものは、聖なるものとほとんど一致するが、それによって聖なるものから区別される特定の標識を失った文化要素である。単純に、あらゆる非 - 聖なる文化要素が俗であるというわけではなく、聖なる標識以外、聖なるものと一致する文化要素のみが俗なのである。[Held, 1950: 15]

デュルケームはあまりに対立を強く論理的に捉えた [Held, 1950: 18]。もし二つのものが対立的関係にあり、もう一つのものから区別されるなら、論理的には、それはもう一つのものとは全く異なるものである。その対立を他のものとの関係から切り離して、二つの構成要素にのみ注意を払うなら、否定的 (privatief) に聖と俗の関係を捉えることもできる [Held, 1950: 18]。すなわち、聖なるものと、聖なるものではないもの、として捉える事ができるということである。しかしヘルトはそうように聖と俗の対立を扱うことを批判した。ヘルトによればデュルケームは聖なるものではないものを、俗なるものの

10 「宗教と関係ないもの」はヘルトの呪術論との関連で論じた相澤 (2010) に詳しい。

もとに理解し、俗であると考えられる文化的要素 (de profaan-gestelde cultuurelementen) のあいだにみられる差異を考慮しなかったのである [Held, 1950: 18]。

もし論理的方法で社会学的現実を二つの対立に分類し、一つのものを全く異なるものとみなしたら、一つのもの (社会的に認識可能なもの) は、社会的なものの中において全く異なるものと、もはや共有するものがなくなってしまう。そして両方の構成要素の間の意味ある社会的関係は破壊される。[Held, 1950: 23]

ヘルトが批判したのは聖と俗の対立という枠組み自体ではなく、聖と俗の差異の捉えかたである。たった一つの対立のみを想定する場合、その構成要素は互いと共有するものをなくし、社会的な関係もなくしてしまう。そこでヘルトは両者を全く異なるものと見なすのではなく、その間にあるのは「漸次的 (gradueel) 差異」あるいは程度の差であると考えたのだった

聖と俗の観念は、一つ以上の標識の弁別的価値に基づいており、社会学的な意味においてそれらが否定的ではなく漸次的であるため、聖と俗の対立が廃止されることはない。……聖なるものは、つねに、大部分俗なままでさえある。せいぜい、ある文化要素の観念はそうでありうる。ある文化要素は常に、それがあつた標識を加えた俗である限り、聖であるにすぎない。

[Held, 1950: 25]

俗は、聖では「ない」という否定辞を加えたものではない。聖と俗はほとんど一致する文化要素であり、聖なるものを示す標識があるか否かが問題となる。したがつて、聖と俗は漸次的対立である。

俗なるものは、聖なるものから区別されるだけではなく、その社会的なものをほとんど、共有している。俗なるものさえ、対立の境界内においては、より俗なるものに対して、同時に聖でありうる。聖なるものは、俗になりうる。非常に多くの文化要素は、俗ではない。なぜならそれは聖なるものになりえないからである。[Held, 1950: 27]

俗なるものはより俗なるものに対して、聖なるものになりうる。したがつて、聖と俗という対立の境界のなかでは、俗なるものは同時に聖なるものでもある可能性があるのである。聖なるものの中に二重性があることは、デュルケームも認めていたことであり、彼がそれを「吉聖」と「凶聖」と呼んだこと

をヘルトは指摘する [Held, 1950: 28]。しかし、デュルケームは「〔聖と俗という〕一つの対立から出発し、『不純な聖』『凶聖』の観念によって聖と非聖の区別が混乱したため、『聖概念の曖昧さ』一つまり聖の二重性と呼んだものの説明するために、複雑な理論を考案しなくてはならなかった」[Held, 1950: 28]。そのため、デュルケームは、それらは観念上区別されるが、感情においては混じり合うと考えたのである。たとえば祭礼においては、歓喜のみならず悲嘆も生じる。なんらかの喪失を経験すると、社会不安は動的密度、凝集、聖化によって平安に変えられる [Held, 1950: 29]。しかしヘルトにとって、その説明は十分ではなかった。ヘルトは感情的になった人間は自分自身に対して公平であることはできないと考える。感情は全人間に属しており、弁別することが不可能であるという問題が生じるからである [Held, 1950: 29]。ヘルトによれば、デュルケームは感情が集散的に条件づけられると考えることでこの問題を解決しようとした。すなわち、感情による聖の二重性は既存の対立の偶然的混乱ではなく、純粋な聖と不純な聖の混合であり、そのような混乱は聖なるもの自体の本質的要素であるとしたのである [Held, 1950: 29]。デュルケームは「凝集の際に喚起され、それによって論理的に分けられていたものが一つになる感情」において、聖概念のもつ曖昧さと、その説明の困難を乗り越えようとした [Held, 1950: 31]。しかしヘルトは、デュルケームが感情に訴えることで、その社会的事実を他の社会的事実から説明するという出発点を捨てたことに問題を見出したのだった。

しかしヘルトは「聖の二重性」の指摘については賛同し、これを「聖なるものの構造的に本質的な特徴」(傍点筆者)であるとみなした [Held, 1950: 29]。デュルケームの直面した困難を乗り越えるにはどうしたらよいのか。ヘルトは、デュルケームが「感染」概念を考案したことで聖と俗の対立の維持がさらに困難になったこと、そしてその回答をふたたび感情に求めたことに対して、以下のように述べている。

おそらく「感染」の現象も、もし我々が対立を論理的に孤立させるのではなく、社会学的に位置づければ、より明らかになる。聖と俗の対立が、他の対立の隣にあればよいのである。そうすれば、諸対立項のあいだには違いだけでなく一致もあるということになる。じじつ、それらは互いとともにひとつの構造を形成する。ある対立において現れる構成要素の一つは、

同じ構造において現れ、のちに他の構造においても現れる。[Held, 1950: 31]

先述のとおり、デュルケームは聖と俗という一つの対立から出発したことが問題なのであり、それを社会的に位置づけ、理解することが必要とされる。ある対立は一つの構造を形成するが、それは孤立した唯一の構造ではない。それを構成する各要素は、異なる構造においても現れる。そうすれば対立の構成要素のあいだには差異だけではなく、一致もあることが理解できるというのである。

2. 4 儀礼のアンビヴァレンス

以上のような聖の二重性について、デ・ヨセリン・デ・ヨングがトリックスターの論考のなかで十分な考察を行っていると言はれる。ヘルトはデ・ヨセリン・デ・ヨングについて「[パンテオンの様々な登場人物における賢さと愚かさ、善と悪のような] この聖なる二重性が、社会的集団分類 (groepering) における、双分制を反映していることに気づき、また確信していた」[Held, 1950: 32] と述べる。「二つの胞族、あるいは二つの婚姻関係は、ともに統一を形成するのだが、聖なるものにある二つの側面の対立において、つまり神のトリックスターが『二にして一であること』(twee-eenheid) において、再現されるのを知る」[Held, 1950: 32] というように、ヘルトは聖の二重性の概念を社会の双分制から考えようとしたのだった。

双分制が家族内のインセスト関係の機能を果たすばかりではなく、聖なるものの二重性の機能も果たすと考えたら、おそらく問題は一部解決する。

それはつまり、聖なるものと俗なるものの間の漸次的関係である。[Held, 1950: 33]

双分制が聖なるものの二重性の機能を果たすことについて、ヘルトはワロペン人の例を用いて説明している。

ここ「ワロペン社会」に存在する双分制は、外婚的なものではない。しかし、それは明らかに儀礼的区分として機能する。ある集団は俗であり、ほかの聖なる集団を戦儀礼において援助する。ホラ貝の「頭」と「尾」[胞族名] は、ともに聖域において表現される儀礼的統一を構成する。[Held, 1950: 36]

ヘルトはここで自身の著作（1947）を引用している。この著作で、彼はデ・ヨセリン・デ・ヨングに倣い、双分制が婚姻規制だけではなく、社会的共同作業、とくに儀礼的性質をもつ共同作業の基礎にもなると分析した [Held, 1947: 46]。神話はこの双分制の起源を説明し、それを戦儀礼に結びつける [Held 1947: 49]。また興味深いのはこの「頭」と「尾」という二つの集団は競争関係にあるということである [Held, 1947: 48]。競争関係にあるが、儀礼において二つの集団は一つになる。

そのような聖なる区分がどのように機能するかは、儀礼的演劇 (het rituele drama)¹¹において理解されるとヘルトはいう [Held, 1950: 36]。彼がとりわけ重要であると考えたのは、この儀礼的演劇に「終わり」があるということである。しかし、聖なる要素だけでは、儀礼は永遠に続き、終わることはない。それは完全に静的な状態である。

「絶対に聖なる」演劇は、完全に静的な状態であるに違いない。あるいはこの世に存在しえない。それは「永遠に」続かなくてはならないだろう。……ほとんどの聖なる人物はしばしば何もしない。……真の聖なる登場人物は、劇中の人物としては登場しない。また儀礼は聖なる人物だけでは、演じることも終幕することもない。 [Held, 1950: 36]

ヘルトによれば、観念においては、表現不可能なものの観念を求めることができる [Held, 1950: 24]。したがって、観念の世界においては聖なるものは絶対的他者でありうる。なぜなら、宗教的観念は人間的行為とは大きく異なり、時と場所に結び付いていないため、聖と俗を弁別し、永遠の世界を考えることができるためである [Held, 1950: 18]。しかし、ヘルトは、儀礼は社会的な行為であると考えた。行為においては、行為しないようにすることさえ、一つの行為であるとヘルトはいう [Held, 1950: 24]。したがって、社会的世界、すなわち社会的行為においては、人間は否定的対立において漸次的対立を解決することはできないのである [Held, 1950: 18]。ヘルトは、社会的行為は時間において始まりと終わりを持つものに他ならないため、秘儀〔儀礼〕も時間において捉えなくてはならないと考えた。そして宗教的観念に対して、行為は常に聖ではなく、俗であるという。 [Held, 1950: 24]

11 彼は儀礼と演劇を結びつけて考えた。『フロベンのパプア人』（1947）においても、同様の視点が見られ、ラッセルスの影響について言及している。

聖なる人物のみが現れる儀礼は、社会との関連性を失い、行為としての意味もなくしてしまう。ゆえに儀礼的演劇は、何らかの方法で終わらせなくてはならない。ヘルトは「聖なる演劇においては、調停が必要である」[Held, 1950: 37] という。劇を演じさえしないが、劇を明らかにし、説明する役がなくてはならない。

この人物は聖に対して俗である。彼はその演劇に人間的な意味を与え、とりわけその劇に終幕をもたらす。助けとなるこの人物は、聖なるものを人間的に理解可能なものにしたいと願うとき、欠かすことができない。この調停者は驚くほど賢く、善悪の違いを知っている。なぜなら、彼はその演劇を終わらせる方法を知っているからである。しかし、彼は人間的基準に従ってすべてをよく知っているという、まさにその理由のために、愚かである。……助けるものたちは著しく二重性を持つ。なぜなら、それらは聖なる標識を帯びることができないからである。彼は神に対して俗であり、観客に対して聖である。[Held, 1950: 37]

演劇を説明する調停者は、聖なるもの（神）に対して俗なる位置を占める。その一方で、観客に対しては聖である。そして演劇を終了させる方法を知っているという意味で賢いが、その知恵が人間的基準であるために愚かでもある。そのような二重性をもつ調停者は、トリックスター的特徴を帯びている。前述の通り、トリックスターへの関心はヘルトの前掲二著作（1935; 1947）においても見られた。宗教におけるトリックスターの役割と意義とは何であろうか。ヘルトはワロペンの儀礼におけるトリックスター的役割を果たす人物について、考察している。

演劇に表れる本質的な緊張の例を、ヘルフィンク湾におけるイニシエーション儀礼〔綱引き〕において経験した。この儀礼に関する既知のエピソードにおいて、イニシエーションの悪魔を表すトウを力いっぱい引っ張らなくてはならなかった。……片方の勝利が目前になると、突然ナイフを持った老人が中心にやって来る。彼は張りつめたトウを一刀両断する。そして勝敗不明のまま終わる。……この強制的な決定のさい、ほとんどの人は怒ったり笑ったりしつつも、仕方がないと考えた。この老人がその行為によって意図したことは明らかである。彼はこの劇的行為によって、演劇を生じさせようとした。彼は終わるべきものを終わらせようとしたので

はなく、それによってただ終わりにしたのである。[Held, 1950: 76-7]
トリックスターの役割を果たすものは儀礼を終わらせる。それと同時にそこで
生じる出来事を説明することによって「聖なる演劇を、人間のものにする」
[Held, 1950: 125]。

先述のとおり、ヘルトは宗教の標識として「持続」を考えた。それは人間が
今ある共同体が続くという安定を必要とするからである。しかしながら、人は
時間におけるある一時点にとどまることはできないため、宗教的儀礼において
は「繰り返し」と「低速化」が行われる。それらは踊り、歌、連祷などによっ
て表されるのに対し、プロットと終幕を必要とする儀礼的演劇はそれらの表現
に困難を伴う [Held, 1950: 10]。ヘルトによれば、踊りや連祷といった、劇
的緊張がなく長く持続する行為によって妥協することもできるが、演劇が完全
に欠けることはない。なぜなら人は何かを経験したいと望み、またしなくては
ならないからである。そのために、演劇における聖なる人物に「調停者」を対
置しなくてはならない [Held, 1950: 76]。上記のワロペンの儀礼の例におい
てヘルトは「儀礼は終わらなくてはならないが、同時に終わることはない。な
ぜならそれは祖先の永遠の制度だからである」[Held, 1950: 77] と述べている。
しかし、終わりのない演劇は完全に聖なるものであり、したがって静的で社会
との関係を失ってしまうということは前述のとおりである。「調停者」の行為
は、儀礼における人間の二見矛盾した時間の観念を調停する者でもあると考え
られよう。

くわえて、「調停者」すなわちトリックスターの、まさにその存在によって、
演劇にずれが生じることも、ヘルトは指摘する。したがって、それはアンビ
ヴァレントなものになるに違いないとヘルトはいう [Held, 1950: 76]。上記
の例においては、トリックスターに対する怒りと笑いというような、アンビ
ヴァレントな感情の発生が描かれている。ヘルトはこの儀礼にみられる「聖な
るものにおける善と悪」のアンビヴァレンスについて考察している。

トリックスターの役でナイフを持った老人が登場したにも拘らず、この
綱引きの儀礼について、アンビヴァレントなものは幸と同時に不幸をもた
らすという、その「描写」の形 (Darstellungs-vorm) のとおりであったと
言えるなら、アンビヴァレンスがより、「訴え」の作用 (Appell-werking)
—その状況についての人間の道徳的、合理的判断—に基づく状況もまた考

えることができる。聖と俗の対立はあらゆる社会的対立と同様に、その対立が訴える人間、それらの区別ができる人間が存在しなければ意味がない。

「描写」の側ではなくこの側からみると、アンビヴァレンスは聖なるものにある。[Held, 1950: 77]

宗教の定義に関して、ヘルトは言語学における方法を応用し、言語において関係する三つの始点を考えた。それは話者の表現、聴衆への訴え、そして話者と聞き手の両方の関わる状況である。それらはそれぞれ、「表現」(Ausdruck)、「訴え」(Appell)、「(状況の)描写」(Darstellung)と呼ばれている¹² [Held, 1950: 67]。ヘルトによれば、デュルケームなどフランスの社会学者はこのうち「描写」の側面を採用して研究を行った。その場合、様々な文化要素が、全構造に対して持つ価値と、構造において示す弁別的標識によって定義される [Held, 1950: 67]。ヘルトは、デュルケームが「描写」の側面を強調するあまりに「表現」と「訴え」を軽視し、社会システムによって容易に強制される個人という見解に至ったのだという [Held, 1950: 67]。しかしここでヘルトが注目したのは、聖なるものに内在するアンビヴァレンスが人間に「訴え」る側面、すなわちそのアンビヴァレンスが作用する人間の存在そのものであったと言えるだろう。

調停者であるトリックスターは儀礼に終わりをもたらすことで、儀礼と社会の関係性を維持する。またその一方で儀礼の意味を説明し、儀礼を人間のものとする。完全に聖なる儀礼は静的であるというヘルトの考えに従えば、トリックスターは静的なものに動きを与える役割をはたすと言えよう。トリックスターが介入する時生じる動き（「ずれ」）によって、あるアンビヴァレンスが生じる。それは聖なるものに存在する、善と悪のアンビヴァレンスであり、人間にある反応や感情を引き起こす。感情の発露は、社会を動かす契機となる。なぜなら、ヘルトによれば、人間は訓練と教育によって区別することを学ぶため、その属する集団の構成員とかなり似た反応を示し、行動するようになる。しかし、その区別というプロセスは、完全に誤ることなく、自動的に終了するわけではない。個人の中では繰り返し規模を問わず揺れが生じ、それは社会集団の激しい抑圧的反応を引き起こす。したがってこれは本質的に強い解体の作用

12 これは「話者の言葉」、「聴衆への訴え」、「状況の描写」ということである。[Held, 1950: 67]

があるという [Held, 1950: 77]。しかし、そのようなアンビヴァレンスには、喜劇的作用もまた存在しうる。そして、そこにはトリックスターが繰り返し現れるのである。

おわりに

ヘルトはデ・ヨセリン・デ・ヨングやラッセルスなどの影響を受け、構造主義的な傾向を持つ「ライデン学派」に属する一人として研究を行った。『マハーバーラタ研究』においては親族関係から神話を説明することが主な関心であり、ほぼデ・ヨセリン・デ・ヨングやラッセルスに倣った研究であった。しかし後の研究である『呪術、妖術、邪術』においては、より人間自身と人間が社会を変革する力に注目していたといえる。そこにはニューギニアでの経験が大きな影響を与えているのは明らかであろう。トリックスターは彼自身アンビヴァレントな存在であり、人間にアンビヴァレントな感情を生じさせる。トリックスターは聖なるものを人間に理解可能にするという調停をするのみならず、アンビヴァレンスは人間に訴える作用を持ち、変化を生じさせる可能性を生むのである。

ところで、バブコック (1978) は「象徴的逆転」の研究史を概観するさい、ニーダムの研究を踏まえて以下のようにまとめている。

象徴的逆転、そして一般的に否定というものは、「社会人類学の最重要かつ根本的な問題」と考えられる、分類体系の力学に密接に関係している (Needham, 1963: viii)。……「構造主義的」な考え方に従えば、文化の中心的範疇は、反対物を置くことによって弁証法的に定義される—すなわち分類体系は二元的対立の原理によって構築されるのであり、構造主義者は一般的にそれを人間精神に内在する能力とみなしている。実際、変形あるいは逆転の観念そのものも、逆を表現するために操作される対立関係がなければ、生じえないのである。(cf. Needham, 1973: 307) ……「それら〔逆転〕は、非常に重要である。というのも、社会人類学者として、我々の第一の仕事は秩序を識別し、それを理解可能にすることであるなら、それに劣らず急を要する仕事は、人びとがそれによって無秩序をつくり出す—すなわち彼らの分類を逆転あるいは完全に解体する—ほとんど普遍的な慣習と信仰を理解することなのである。」(Needham, 1963: x x x i x)

[Babcock, 1978: 26-27]

バブコックは、「デュルケームとモースの先駆的業績につづいて、分類の問題は最近ではレヴィ＝ストロース、リーチ、ダグラス、ニーダム、フォックス、その他多くの人々によって論じられている」[Babcock, 1978: 26] と述べている。そこにオランダ構造人類学者の名はないが、ヘルトとニーダムの交流から判断すると、ヘルトがこのような構造主義的な人類学の流れの、しかもかなり初期の段階に属していたということは十分考えられる¹³。

ヘルトはトリックスターの例については、ジャワのワヤンにみられる道化にして神である、スマールなどにもたびたび言及している。静的なもの動的にし、聖と俗の間にある緊張を笑いに変え、そして解体するという人間の力についての観念を、ヘルトはインドネシアにおいても見いだしたということであろう。それは彼のフィールドにとどまらず、普遍的な人間の力として考えられたのであった。

しかしながら、興味深いのは、彼が独立直後のインドネシアで教鞭をとっていたという事実である。国家統合が急がれるインドネシアを目の前にして、あえて秩序の解体を示唆する論を展開させたという事実は、一考の価値のある問題であろう。独立直後のインドネシアにおいて、全ての民族が一丸となって、同じ目標に向かっていたとは言い難い。たとえば1950年代スマトラ、東部インドネシア、カリマンタンなどで地方反乱が生じており、それはジャワ族優位の体制への反発がこめられていたのである。じじつ、独立後のインドネシアの国家運営は困難を極めていたといえる。それでも国家統合を強調する政府と、それと相いれない地方の動きを目の当たりにし、ヘルトはトリックスターと個人の力に、状況を打開する可能性を見たのかもしれない。

追記

本研究は、財団法人松下幸之助記念財団研究助成（助成期間2010年10月1日－2011年9月30日）によって行われた。

13 王立言語地理民族学研究所 (KITLV) のアーカイブ (H1220 Collectie-Held) にニーダムと交わした書簡が収蔵されている。

引用文献

- 相澤里沙, 2010 「G・J・ヘルトの呪術論—西洋的「宗教」概念への懐疑とその攪乱—」『東北宗教学』第6号, pp.35-63.
- Babcock, B. A. 1978, Introduction, *The Reversible World: Symbolic Inversion in Art and Society*, Ithaca: Cornell University. pp.13-36. (B・A・バブコック 1984「序章」『さかさまの世界—芸術と社会における象徴的逆転』岩崎宗治・井上兼行訳, 岩波書店, pp.1-30.)
- Babcock, B. A. ed. 1978, *The Reversible World: Symbolic Inversion in Art and Society*, Ithaca: Cornell University. (= B・A・バブコック編, 1984『さかさまの世界—芸術と社会における象徴的逆転』岩崎宗治・井上兼行訳, 岩波書店。)
- Heesterman, J. C. 1989, The Precarious Rise and Survival of Sanskrit and Indian Studies, Otterspeer, W. ed. *Leiden Oriental Connections, 1850-1940*, Leiden; New York: E.J. Brill.
- Held, G. J. 1935, *The Mahābhārata: An Ethnological Study*, London: K. Paul, Trench, Trubner & co.
- , 1947, *Papoea's ran Waropen*, Leiden: E. J. Brill.
- , 1950, *Magie, Hekserij en Toverij*, Groningen ;Djakarta: J.B. Wolters.
- Josselin, de Jong, P. E. de, 1977, Introduction: Strucfural Anthropology in the Netherlands: Creature of Circumstance, Josselin de Jong, P. E. de, ed. *Structural Anthropology in the Netherlands: A Reader*, The Hague: M. Nijhoff, pp.1-29.
- Josselin, de Jong, P. E. de, ed. 1977, *Structural Anthropology in the Netherlands : A Reader*, The Hague: M. Nijhoff.
- Josselin de Jong, J. P. B. de, 1929, De Oorsprong van den Goddelijken Bedrieger, *Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen*, Afdeeling Letterkunde, Deel 68, Seriee B, no. 1: pp.1-29.
- , 1935, *De Maleische Archipel als Ethnologisch Studieveld*, Leiden: J. Ginsberg.
- Otterspeer, W. ed. 1989, *Leiden Oriental Connections, 1850-1940*, Leiden ;New York: E.J. Brill.
- Vermeulen, H. F. 2002, Contingence and Continuity: Anthropology and Other Non-Western Studies in Leiden, 1922-2002, Vermeulen, H. F and Kommers,

J. ed. *Tales from Academia: History of Anthropology in the Netherlands*, Saarbrücken: Verlag für Entwicklungspolitik Saarbrücken, pp.95-182.

Vermeulen, H. F. and Kommers, J. ed. 2002, *Tales from Academia: History of Anthropology in the Netherlands*, Saarbrücken: Verlag für Entwicklungspolitik Saarbrücken.

The Role of the Trickster in Religion

Risa AIZAWA

This paper examines G. J. Held's idea of religion, paying attention to his concept of the opposition of sacred-profane and the role of the "trickster" in ritualistic drama. G. J. Held (1906-1955) is a Dutch anthropologist and belongs to the "Leiden school," or Dutch structural anthropology. This school was strongly influenced by French sociologists such as E. Durkheim and M. Mauss.

While Held evaluated Durkheim's theory of religion, he challenged it by making use of his experience among the Papuan in New-Guinea. He pointed out two important elements in the study of religion: the concept of "time" and the duality of the sacred. According to Held, the opposition of sacred-profane was not privative, but a matter of degree.

Held considered the meaning of the trickster in ritualistic drama in terms of the concept of time as well as the duality of the sacred. The trickster embodies that duality and plays an important role in the drama because he brings it to an end. Due to his duality and ambiguity, an ambivalent emotion arises in audience. However, this emotion has a potential to bring a shift in society. In emphasizing the role of the trickster in religion, Held showed the possibility that people can create a new reality.